

## Freiheitsfunde im Irgendwie

### Eine Replik auf Anton Leist

Von GOTTFRIED SEEBASS (Konstanz)

Es ist gewiss nicht der Normalfall, dass ein Autor direkt und an gleicher Stelle auf eine Rezension seiner Bücher antwortet. Aber da es sich bei dem relevanten Artikel von Anton Leist<sup>14</sup> weniger um eine Rezension als um eine kritische Auseinandersetzung mit Teilen der besprochenen Bücher handelt<sup>15</sup>, und da mich der Rezensent ebenso wie die Redaktion ausdrücklich zu einer Replik ermuntert haben, greife ich den mir damit zugespielten Ball gerne auf. Einzelheiten lasse ich hier beiseite. Zwar gibt es diverse Stellen in Leists Text, an denen ich mich substantiell missverstanden fühle oder sogar kaum wiedererkenne in dem, was er mir zuschreibt. Aber die Aufarbeitung interpretatorischer Differenzen ist selten besonders erhellend und philosophisch allemal marginal. Wichtiger ist es, jene Punkte zu thematisieren, die grundlegende Meinungsverschiedenheiten betreffen. Dies sind vor allem zwei, nämlich *erstens* der von Leist behauptete Gegensatz zwischen einem spezifisch „praktischen“ und einem „rein theoretischen“ oder (wie er meist sagt) „ontologischen“ Interesse am Willensfreiheitsproblem (BN, 622, 624, 626, 627), sowie *zweitens* Leists Plädoyer für eine „historistische Sicht“ auf dieses Problem oder auf philosophische Probleme im Allgemeinen (BN, 626 ff.). Beide Kontroverspunkte greife ich auf (Abschnitte II–III). Zuvor allerdings (Abschnitt I) muss ich verdeutlichen, welchen Zugang zum Freiheitsproblem ich selbst, abweichend von Leist, für richtig halte, um auch nicht vorinformierten Lesern ein genaueres Bild davon zu vermitteln, worauf ich in meinen Büchern hinauswill und worauf nicht.

<sup>14</sup> A. Leist, Auf der Suche nach dem Blick von Nirgendwo, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 56 (2008) 4, 621–628 (= BN).

<sup>15</sup> G. Seebaß, Handlung und Freiheit. Philosophische Aufsätze, Tübingen 2006, 411 S. (= HF); ders., Willensfreiheit und Determinismus, Bd. I: Die Bedeutung des Willensfreiheitsproblems, Berlin 2007, 236 S. (= BW).

## I. Der Zugang zum Freiheitsproblem

„Freiheit“ ist ein stark wertbesetzter Begriff, den viele Interessierte für sich reklamieren, allen voran die politische und ökonomische Werbung (vgl. HF, 247 ff.). Auch ich bin der Meinung, dass Freiheit ein sehr hoher Wert ist, der nur intern (durch andere Arten von Freiheit) und nicht durch externe Konkurrenzwerte relativierbar ist (HF, Aufsatz 9). Aber die Frage, was Freiheit *ist*, muss sorgfältig von der Frage unterschieden werden, ob und warum sie *wertvoll* ist und von allen Individuen angestrebt beziehungsweise politisch oder rechtlich geschützt werden *sollte*. Ebenso wenig darf der Wert der Freiheit mit *anderen* Werten verwechselt werden. Dass ein Mensch „glücklich“ ist oder ein „gutes Leben“ führt, heißt – was immer es heißen mag – jedenfalls nicht *per se*, dass dieser Mensch frei ist (vgl. HF, 228 f.). Oft wird das übersehen oder interessiert zu überspielen versucht.<sup>16</sup> Verwirrungen sind so unvermeidlich. Der Schlüssel zu einer fruchtbaren Untersuchung des Freiheitsproblems, einschließlich des Problems der Willensfreiheit und ihrer Beziehung zum Determinismus, liegt deshalb in der vorgängigen Klärung des deskriptiven Kerns des Freiheitsbegriffs, unter Absehung von allen faktisch mit ihm verbundenen präskriptiven, normativen und evaluativen Aspekten (vgl. BW, Kap. II, 1).

Den besten Ansatzpunkt für eine unvorbelastete Begriffsklärung bietet der Blick auf die *Umgangssprache*.<sup>17</sup> Auch Leist stimmt diesem Ansatz offenbar zu (vgl. BN, 626, 2. Absatz), meint aber, dass ich den gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht treffe, wenn ich die Diagnose stelle, im allgemeinsten Sinne bedeute „frei“ etwa so viel wie „ungehindert“ (BN, 623, 624 f.; vgl. HF, 148, 208 f., 250). Positive sprachanalytische Gründe für seine Gegenbehauptung gibt Leist nicht, und ich sehe auch nicht, dass er sie geben könnte. Ein genauerer Blick auf das umfangreiche Belegmaterial, das einschlägige Lexika (wie Grimm im Deutschen oder im Englischen das OED) bereitstellen, lässt an der Richtigkeit der gegebenen Diagnose keinerlei Zweifel. Sie deckt sich auch mit der Begriffsbestimmung diverser Philosophen, vor allem Hobbes und Schopenhauer, die ich hier als besonders unverdächtige Zeugen zitieren kann, weil sie in der Frage von Willensfreiheit und Determinismus eine konträre Position vertreten. Der Gattungsbegriff der *Hindernisfreiheit* schließt die meisten prominenten Freiheitsbegriffe ein, darunter die klassischen Begriffe der *Handlungsfreiheit* und *Zwangsfreiheit*, aber auch die *Willensfreiheit*, verstanden generell als Freiheit der Willensbildung (vgl. BW, 32 ff.). Die freiheitsrelevante Hinderung muss keine äußere oder physische sein<sup>18</sup>, und die so verstandene Willensfreiheit enthält als solche keinerlei indeterministische Konnotationen, geschweige

<sup>16</sup> Auch Leist scheint dieser Verwechslung gelegentlich zu erliegen, etwa wenn er erklärt, die Fesseln eines psychiatrischen Patienten könnten „freiheitsfördernd sein, wenn sie zu seinem Gesunden beitragen“ (BN, 625), oder wenn er die rhetorische Frage stellt, warum „wir nicht deterministisch frei sein“ sollten, wenn schon ein raffiniert programmierter Schachcomputer wie der meisterbezwingende *Deep Blue* „deterministisch genial sein kann“ (BN, 622). Doch Genialität, wenn sie hier überhaupt vorliegt, hat als solche nichts mit *Freiheit* zu tun. Und eine Fesselung bleibt eine Freiheitsbeschränkung, auch wenn sie zur Förderung der Gesundheit eingesetzt und die Gesundheit ihrerseits angestrebt wird, um der geheilten und dann *nicht* länger gefesselten Person neue Freiheiten zu *eröffnen*.

<sup>17</sup> Die Umgangssprache erschließt den *Zugang* zu den betroffenen Phänomenen, ist *begrifflich* aber nicht sakrosankt (vgl. dazu G. Seebaß, Wollen, Frankfurt/M. 1993, 37 f.). Doch zwingt sie jeden, der sie zu verbessern sucht, explizit Rechenschaft darüber zu geben, *wie* und im Hinblick *worauf* er von den Alltagssprachlichen Vorbegriffen abweicht.

<sup>18</sup> Warum Leist meint (BN, 624), dass der Begriff der Hindernisfreiheit einer *räumlichen* Metaphorik verhaftet bleibt und sich deshalb nicht für den Willensbereich und die Explikation der Willensfreiheit eignet, ist mir unverständlich geblieben.

denn, dass sie (wie von Kritikern zum Teil gedankenlos unterstellt) einfach mit Indeterminiertheit oder gar blinder Zufälligkeit (BN, 627) gleichgesetzt werden könnte. Nicht nur wer durch Sucht oder psychische Erkrankung, sondern auch wer durch fixierte Denkgewohnheiten restringiert ist oder nicht weiß, welche wählbaren Optionen ihm faktisch zur Verfügung stehen, ist in seiner Willensbildung gehindert und insofern willensunfrei, gleichgültig, ob diese Beschränkungen determiniert sind oder nicht.

Eine genauere Analyse des Begriffs der „Ungehindertheit“ führt auf zwei zentrale Kriterien: das Kriterium offener *Möglichkeiten* und das Kriterium der „*Natürlichkeit*“ oder „*Wesentlichkeit*“ (vgl. HF, 148 ff., 210 f., 251 f.). *Prima facie* wächst die Größe der Freiheit mit der Größe des bestehenden Möglichkeitsspielraums. Aber das Wesentlichkeitskriterium, das noch hinzutritt, schränkt dieses Verhältnis drastisch ein. Dass ich nicht alle Molekülbewegungen in einem kochenden Wassertopf verfolgen oder nicht machen kann, dass „ $p \wedge \neg p$ “, reduziert meine Freiheit offenbar nicht. Und dass mir heute 60 statt 3 Programme zur Wahl stehen, macht mich als Fernsehzuschauer nicht 20 mal freier als früher, wenn unter den 57 neuen Programmen keines ist, das mir etwas bedeutet. Freiheit setzt *offene* Möglichkeitsspielräume voraus, aber jeweils nur solche, die *wesentlich* für die Betroffenen sind.

In einer deterministischen Welt gibt es *objektiv, ontologisch* betrachtet, offenbar keine alternativen Möglichkeiten neben der jeweils einen, die determiniert ist, auch wenn man *subjektiv, epistemisch* gesehen, in vielen Fällen nicht weiß, welcher von zwei beliebigen alternativen Sachverhalten „s“, „-s“ realisiert wird und welcher nicht. Damit gerät das Möglichkeitskriterium in Gefahr und mit ihm die darauf gegründete Freiheit. Um dies erkennen zu können, braucht man jedoch keine besondere „ontologische Intuition“ (BN, 622) oder „ontologische Denkweise“ (BN, 624). Es ist einfach so und lässt sich durch einen bloßen Perspektivenwechsel nicht aus der Welt schaffen. Denn dass man irrigerweise *glaubt*, bedingt durch epistemische Defizite, bestimmte Spielräume zu besitzen und insofern frei zu sein, beweist nicht, dass man frei *ist*. Man muss schon gewichtigere, ontologisch signifikante Argumente gegen die deterministische Freiheitsbedrohung vorbringen.

Manche Autoren haben in dieser Absicht argumentiert, dass man das Möglichkeitskriterium und das Bestehen realer Alternativen *gar nicht* benötigt. Theologen wie Origenes und Molina haben ein ingeniöses Szenario entworfen, das dies angeblich zeigen soll und das H. Frankfurt in jüngerer Zeit wiederbelebt hat (vgl. HF, 217 f., 364). Leist scheint davon beeindruckt zu sein (BN, 623, 625 f.). Ich bin es nicht, denn die Argumente sind fehlerhaft.<sup>19</sup> Andere Autoren haben das Möglichkeitskriterium beibehalten, aber zu zeigen versucht, dass man es so *schwach* interpretieren kann, dass es auf eine deterministische Welt passt. Der klassische Ansatz dazu ist die von Augustin entwickelte *konditionale Analyse* des praktischen Könnens, die zahllose Nachfolger in Theologie wie Philosophie gefunden hat und bis heute findet. Wie weit Leist mit ihr sympathisiert, ist mir nicht ganz klar.<sup>20</sup> Ich jedenfalls bin über-

<sup>19</sup> Eingehender gezeigt wird dies in Band II, Kap. IV des in Anm. 2 erwähnten Werkes (vgl. bislang HF, a. a. O.). Auch der modifizierte, partiell verbesserte Beweisversuch, den D. Widerker in gleicher Absicht vorgelegt hat, erscheint mir nicht überzeugend (vgl. ders., *Libertarianism and the philosophical significance of Frankfurt scenarios*, in: *The Journal of Philosophy*, 103, 2006, 163–187).

<sup>20</sup> Vgl. BN, 623 f., wo Leist sich kritisch mit meiner Diskussion der Analyse auseinandersetzt und diagnostiziert, sie werde „unfair“ von mir behandelt und mit „zirkulären Einwänden“ zurückgewiesen. Dies deute ich als Versuch, die Analyse prinzipiell zu verteidigen. Dass und in welcher Form dies gelungen sein könnte, sehe ich jedoch nicht (vgl. auch Anm. 21). Zudem krankt Leists Gegenkritik daran, dass er meine Rede von „Wesentlichkeit“ irrigerweise mit der Konditionalanalyse in Verbindung bringt, während diese ja gerade *nicht* auf das Wesentlichkeitskriterium bezogen ist, sondern von jeher eingesetzt wird, um das Möglichkeitskriterium zu retten (vgl. HF, Vorwort, VII f.).

zeugt, dass sie prinzipiell scheitert, nicht nur wegen der regresshaft verschobenen Frage nach der Freiheit des fundierenden Wollens, sondern auch und vor allem, weil die Konditionalanalyse nicht in der Lage ist, den praktisch relevanten modalen *Sinn* von „können“ zu explizieren.<sup>21</sup> Wenn man sich nicht auf metaphysische Rettungsversuche (wie Kant und Schopenhauer sie unternommen haben; vgl. HF, 240, 372) einlassen will, muss man als Sympathisant des Determinismus anerkennen, dass man das Möglichkeitskriterium definitiv *verloren* hat und deshalb, will man weiterhin von Freiheit im gewöhnlichen Sinne reden, mit dem Wesentlichkeitskriterium *allein* auskommen muss.

Das ist nicht undenkbar und der entscheidende Grund, warum ich mich später, um dem Deterministen noch eine faire Chance zu geben, stärker an den Gesichtspunkt der „Wesentlichkeit“ gehalten habe (so insbesondere HF, 225–241). Dafür allerdings braucht man ein Argument, das prinzipiell sicherstellt, dass der alternativlos determinierte Gang der Dinge in allen relevanten Fällen dem „Wesen“ der betreffenden Person entspricht. Viele Autoren greifen hier auf die augustinische These zurück, dass jedes Wollen oder zumindest bestimmte Formen des Wollens *per se* „frei“ sind, sodass sich weitere Freiheitsrückfragen erübrigen. Auch Leist scheint mit dieser Idee zu liebäugeln, wenn er die Freiheit eines menschlichen Akteurs, statt aus der Ungehindertheit, vorzüglich aus der „immer vorhandenen“ Autonomie seines Wollens ableiten will (BN, 624, 625) und dazu erklärt, ein „ernsthaftes Wollen“ sei „im nicht-trivialen Fall fraglos Bestandteil seines Lebens“ (BN, 626).<sup>22</sup> Doch die qualifizierenden Zusätze („autonom“, „ernsthaft“ und so weiter) indizieren bereits, dass wesentlich *mehr* erfordert ist als der bloße Rekurs aufs Wollen, wie immer es formal spezifiziert sein mag. Und ich argumentiere dafür, dass das benötigte Kriterium der „Wesentlichkeit“ (wenn metaphysische Lösungsversuche außer Betracht bleiben, vgl. HF, 240 f.) *nicht* zu haben ist *ohne* die konkrete, wenn auch nur partielle und vielfältig eingeschränkte, Fähigkeit der Person, selbständig Stellung zu real offenen Alternativen zu nehmen und zwischen ihnen zu wählen, das heißt nicht ohne die (partielle) Erfüllung *auch* des Möglichkeitskriteriums, das in einer deterministischen Welt unerfüllbar bleibt.<sup>23</sup> Es ist also nicht etwa, wie Leist meint, ein dogmatisch „inkompatibilistisches“ Vorurteil, „wonach das menschliche Leben in einem deterministischen Universum gegenüber diesem Universum nicht frei sein kann“<sup>24</sup>, das mich zu meiner negativen Konklusion führt, sondern die genaue *Analyse* des deskriptiven Kerns der gewöhnlichen (alltäglichen wie philosophischen) Rede von „Freiheit“ und der konsequente Versuch, die zentralen Kriterien, die darin enthalten sind, *faktisch* einzulösen.

<sup>21</sup> Eingehend demonstriert wird dies in HF, Aufsatz 7. Leist hat meine Argumentation nicht detailliert kritisiert. Doch selbst angesichts einer so scharfsinnigen, differenzierten Gegenkritik und Verteidigung der konditionalen Analyse wie der von J. Schälke (Freiheit und Verantwortung, Habilitationsschrift, Konstanz 2008, Teil 1, Kap. 1–2) sehe ich keinen Anlass, meine Kritik zurückzuziehen.

<sup>22</sup> An einer Stelle (BN, 524, letzter Absatz) klingt es sogar so, als wolle Leist noch weiter gehen und die kühne These vertreten, der *bloße Wegfall* des Möglichkeitskriteriums genüge, um menschliche Freiheit sicherzustellen, weil die unterstellte universale Determiniertheit unseres Tuns „nur dann freiheitseinschränkend [wäre], wenn wir dazu Alternativen hätten“, was aber (*ex hypothesi*) ausscheide.

<sup>23</sup> Vgl. dazu insbesondere HF, Aufsätze 5 u. 8. Eine eingehendere Erörterung und Begründung dieser These ist für Band III des in Anm. 2 erwähnten Werkes vorgesehen.

<sup>24</sup> Vgl. BN, 622 (Hervorhebung G. S.) und zur Klassifizierung als eingefleischten „Inkompatibilisten“ BN, 625 f. Ich selbst lehne die simplistische Gegenüberstellung von „Kompatibilismus“ und „Inkompatibilismus“ ab, weil sie den irreführenden Eindruck erweckt, als stritten beide Parteien um ein und dieselbe *These*, während der Kern des Streits die Interpretation beziehungsweise Explikation der zentralen *Begriffe* betrifft (vgl. HF, 142 f.; BW, 24 f.).

## II. Theoretische und praktische Interessen

Wenn Dogmatismus im Spiel ist, dann eher bei Leist, der von „unseren festen Intuitionen über Freiheit“ spricht, die „unseren alltäglichen Handlungsbedürfnissen“ entspringen und „durch den Determinismus nicht beunruhigt werden können“ (BN, 624, vgl. 626). Diese aprioristische alltagspraktische Ataraxie muss Verdacht wecken. Dennoch: Könnte Leist mit ihr nicht richtig liegen? Fraglos ist die genauere Klärung und interne Differenzierung des Freiheitsbegriffs und seiner Beziehung zum Determinismus eine theoretische Aufgabe, ebenso wie die Frage, ob beziehungsweise wie weit die Welt, in der wir leben, deterministisch ist. Niemand *muss* sie in Angriff nehmen, so wie eben niemand Philosophie treiben *muss* und es nur relativ wenigen Menschen *möglich* ist, ihr Leben primär der Philosophie zu widmen. Dass man es gleichwohl tun *kann* und dass viele Menschen, auch Nichtphilosophen, es seit langem immer wieder *getan* haben, ist jedoch unbestreitbar und wird auch von Leist nicht in Abrede gestellt. Nur meint er, dass es sich dabei um einen *rein* „theoretischen Diskurs“ handelt, der für das „tatsächliche Leben“ ohne Bedeutung ist und der daher auch nur von einer kleinen Minderheit von „ontologisch Interessierten“ geführt werde, während die weit überwiegende Mehrheit der „praktisch Denkenden“ ihn wegen seiner Bedeutungslosigkeit „getrost ignorieren“ könne (BN, 626, vgl. 627). Diese Einschätzung, scheint mir, ist der Kern seines Missvergnügens über meinen Zugang zum Freiheitsproblem, und dieser Vorwurf entspringt auch keiner bloßen Fehldeutung meines Vorhabens.

Kann man bestreiten, dass Menschen praktisch „frei“ sind? *Prima facie* sicherlich nicht. Schließlich haben wir dieses Wort (anders etwa als das Wort „Wunder“) früher einmal unter Bedingungen gelernt, in denen es positiv appliziert wurde. *Irgendwie* sind wir alle „frei“. Doch das allein besagt wenig. Auch ungebundene Atome können „freie Valenzen“ haben und Flüsse oder Fahrradnaben „freien Lauf“. Es gibt eben höchst verschiedene Formen vorhandener oder fehlender Hinderung (siehe oben). Ob und wie weit eine Person sich als frei erweist, hängt maßgeblich davon ab, in welchen *Hinsichten* man sie als ungehindert oder gehindert betrachtet, welche *Formen* oder *Bedingungen* möglicher Hinderung man berücksichtigt und wie *gründlich* und *eindringlich* man ihr Bestehen im Einzelfall überprüft. So kann man zum Beispiel ohne weiteres feststellen, dass jemand frei ist, seinen rechten Arm willensabhängig zu heben oder nicht, solange man die Willensbildung außer Betracht lässt. Bezieht man sie jedoch ein, muss man sein Urteil eventuell revidieren, etwa im Blick auf eine präsent vorgehaltene Pistole oder eine vorausgegangene „Gehirnwäsche“ vor einer politischen Abstimmung. Leist bestreitet das prinzipiell nicht, möchte die praktisch sinnvolle Freiheitsrückfrage aber sehr stark und zum Teil radikal einschränken. Dies gilt vor allem in zweierlei Hinsicht:

Zum einen klingt seine Kritik nicht selten so, als wolle er *ontologische Fragen* nach dem objektiven Bestehen von Freiheit, jenseits von subjektiven Überzeugungen, *überhaupt* für praktisch bedeutungslos erklären. Selbst ein perfekt Hypnotisierter, der von seinem Zustand nichts weiß und sich subjektiv frei fühlt, scheint für Leist *kein* klares Gegenbeispiel zu sein, ja sich *nicht* prinzipiell, sondern nur graduell von einem gewöhnlichen Kind zu unterscheiden, dessen psychische Dispositionen durch Erziehung fixiert werden, ohne die Möglichkeit einer deutlichen Trennung zwischen manipulativ restringierenden und freiheitsfördernden pädagogischen Maßnahmen (vgl. BN, 625). Wie ernst dies gemeint ist und wie weit Leist hier wirklich gehen will, bleibt unklar, verborgen hinter der vagen, inhaltlich unspezifizierten Rede von „Autonomie“ (o. ä., siehe oben). Spätestens im Fall einer (futuristisch denkbaren) direkten frühkindlichen Neuroprogrammierung durch einen totalitären Staat dürfte auch er klare Grenzen ziehen wollen. Doch schon die kritische Reflexion auf die Möglichkeit einer

objektiven, subjektiv unbemerkten Manipulation durch gewöhnliche Sozialisationsprozesse, wie sie (unter anderem) durch die Psychoanalyse aufgedeckt worden ist, stellt klar, dass auch die theoretische Frage nach der Realität erlebter Freiheit keineswegs praktisch bedeutungslos ist. Sich ontologischen Fragen *generell* zu verweigern und nach der Maxime zu leben, „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, und *irgendwie* bleiben wir allemal frei“, wäre jedenfalls nicht nur unphilosophisch, sondern auch alltagspraktisch einigermaßen töricht.

Moderater erscheint die zweite Beschränkung, die speziell darauf abstellt, dass die Frage der ontologischen *Determiniertheit* all unseres Denkens, Wollens und Handelns eine rein theoretische ist, die praktisch keine Bedeutung hat. Leist verknüpft diese Diagnose mit dem Vorwurf an mich, grundlos einem deterministisch begründeten Fatalismus das Wort zu reden (BN, 622 f., 624). Tatsächlich bin ich der Überzeugung, dass der Determinismus einen richtig verstandenen Fatalismus *rational* nach sich zieht.<sup>25</sup> Daraus folgt nicht, dass bekennende Deterministen rational sein müssen beziehungsweise (*ex hypothesi*) determiniert, nur rationale Meinungen auszubilden. Wie Menschen, die (aus welchen Gründen auch immer) aufrichtig überzeugt sind, alles sei lückenlos determiniert, faktisch auf diese Einsicht reagieren, steht nicht *a priori* fest und kann ganz verschieden ausfallen (vgl. HF, 138 ff., 233 f.). Eine Reaktionsmöglichkeit ist die von Leist empfohlene alltagspraktische Ignoranz (BN, 626), gestützt auf die Überzeugung, dass wir *irgendwie* allemal frei sind. Doch ist sie die einzige oder einzig sinnvolle? Sicher nicht. Praktisch bedeutsam ist die Frage der universalen Determiniertheit vor allem deshalb, weil sie den *Sinn* in Zweifel stellt, in dem wir gewöhnlich annehmen, *aktiv* zu sein und den Gang der Dinge (partiell) *beeinflussen* und rationale *Überlegungen* darüber anstellen zu können, ob und wie wir dies eventuell tun, selbständig oder orientiert an gegebenen Normen (vgl. HF, Aufsatz 5, 198 ff., 227 f., 231 ff.; BW, Kap. II). Man muss sich diesen Zweifeln nicht stellen, kann es aber (sofern man nicht gegenteilig determiniert ist) und sollte es tun, wenn man sich nicht mit dem bloßen Irgendwie menschlicher Freiheit begnügen will, sondern auf eine theoretische Klärung unseres vortheoretischen praktischen Selbstverständnisses dringt. Praktische und theoretische Interessen schließen einander nicht aus, sie gehören zusammen: Theorie ohne Praxis ist leer, Praxis ohne Theorie blind.

Viele Philosophen spätestens seit Aristoteles<sup>26</sup>, aber auch viele Nichtphilosophen haben das ähnlich gesehen und deshalb immer wieder nach den praktischen Implikationen universalen Determiniertheit gefragt. Das gilt bis heute, wie das breite Interesse zeigt, das die jüngsten, ebenfalls deterministisch begründeten Angriffe einiger Neurowissenschaftler und Psychologen auf „die Willensfreiheit“ gefunden haben. Gewiss, vieles ist hier übertrieben oder massenmedial inszeniert. Doch wer, wie ich, seit langem direkt mit Neurowissenschaft und Psychologie kooperiert, muss anerkennen, dass sich hinter allen Übertreibungen und tagesaktuellen Aufgeregtheiten ernsthafte, irritierende Sachfragen verbergen.<sup>27</sup> Sie mit Hinweis auf ihre vermeintliche alltagspraktische Irrelevanz überspielen zu wollen, erscheint mir

<sup>25</sup> Die Hauptgründe findet man knapp zusammengefasst in HF, 136–141, 334–338, einschließlich des von Leist (BN, 622 f.) nicht richtig wiedergegebenen Arguments gegen Pothast. Eine ausführliche Diskussion ist für Band II, Kap. IV des in Anm. 2 erwähnten Werkes vorgesehen.

<sup>26</sup> Dass Aristoteles diverse Aspekte des Freiheitsproblems, auch auf der Ebene der Willensbildung und unter Einschluss des Determinismusproblems, deutlich *erfasst* und relativ differenziert *erörtert* hat, ist unbestreitbar und in der Fachliteratur weithin unstrittig, auch wenn seine *eigene* Position verschieden interpretiert wird (Näheres in BW, 124–126, 213–216; HF, 137, 140, 336 f.). Von einem nur geringen Interesse, wie Leist es bei Aristoteles zu erkennen glaubt (BN, 627), kann keine Rede sein.

<sup>27</sup> Vgl. BW, 7 ff.; vgl. ferner G. Seebaß, Willensfreiheit: Greifen die Argumente der Hirnforscher zu kurz?, in: Information Philosophie, 1/2005, 58–68.

philosophisch unangebracht. Im Gegenteil, es ist an der Zeit, dass die Philosophie nicht nur aus ihrem freiheitstheoretischen, sondern auch aus ihrem dogmatischen Schlummer erwacht und sich auf ein Problem zurückbesinnt, das sie unter dem Eindruck gängiger „kompatibilistischer“ Scheinlösungen lange aus den Augen verloren hatte.

### III. Freiheitstheoretischer Historismus?

Leist konstatiert zu Recht (BN, 626), dass ich das Willensfreiheitsproblem für eines der großen, „klassischen“ Probleme der Philosophie halte, das nicht historisch relativierbar ist, kritisiert dies aber und wundert sich zugleich, warum ich der Problemgeschichte dann überhaupt so große Aufmerksamkeit schenke, wie ich es in beiden Büchern getan habe (zentral BW, Kap. III). Mit einer „doxographischen Auffassung von Philosophie“ (BN, 626) hat das natürlich nichts zu tun. Systematische philosophische Fragen können nur systematisch beantwortet werden, nicht im Rekurs auf vorliegende Meinungen, auch wenn kein ernsthafter Philosoph so borniert sein sollte zu glauben, solche Antworten ließen sich in ein paar Monaten freischwebend im akademischen „Armsessel“ finden, ohne Kenntnis von allem, was die klügsten Köpfe der Menschheit darüber bereits gedacht haben. In der Willensfreiheitsdebatte ist jedoch immer wieder versucht worden, systematischen Gewinn aus der Behauptung zu ziehen, Begriff und Problem der Willensfreiheit, zumal in der Beziehung zum Determinismus, seien an einen speziellen geistesgeschichtlichen Kontext gebunden, mit dem sie auch der Sache nach stehen und fallen. Bezogen ist das zumeist auf die jüdisch-christliche Tradition, kontrastiert mit der griechischen. Auch Leist folgt dieser Ansicht insoweit, als er vermutet, „dass einem ontologischen Freiheitsverständnis eher religiöse Motive zu Grunde liegen als einem praktischen, weil sich im ersten nicht-alltägliche Eigenschaften und Ziele ausdrücken, während das praktische Verständnis auf die Funktionen und Bedürfnisse des sozialen Zusammenlebens reagiert“ (BN, 627). Um solch plakativen Gegenüberstellungen, die mir immer suspekt waren, auf den Grund zu gehen und historische wie systematische Fehleinschätzungen ein für allemal auszuräumen, habe ich es für nötig gehalten, mich intensiv mit der Stellung beider Traditionen zum Willensfreiheitsproblem zu befassen. Die Befunde sind eindeutig. Spezifisch religiöse Interessen gibt es in beiden Traditionen, aber in beiden haben Fragen des praktischen Selbstverständnisses und mit ihnen verbundene theoretische Grundfragen (siehe oben) dominiert. Hier jedenfalls geht der Versuch einer geistesgeschichtlichen Relativierung oder Destruierung definitiv ins Leere. Ob es sich in anderen Kulturen prinzipiell anders verhält, wäre zu prüfen. Es könnte so sein. Doch wenn es so wäre, müsste man *neben* dem Hinweis auf die bestehenden kulturellen Differenzen immer noch überzeugende *sachliche* Gründe anführen, wenn man das Problem als solches verabschieden will (vgl. BW, 81 f., 131 f., 134).

Leist favorisiert die „historistische These, wonach die Art der philosophischen Probleme durch die kulturellen Rahmenbedingungen weitgehend vorentschieden ist“ (BN, 627). Dem kann ich in einer bestimmten Lesart zustimmen. Auch grundlegende philosophische Fragen, wie alle Fragen von Menschen, sind kontextualisiert. Daran nachdrücklich erinnert zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst der historisch-hermeneutischen Tradition ebenso wie vieler neuerer kulturwissenschaftlicher Ansätze. Kein Zweifel auch, dass manche Fragen *nur* in bestimmten Kontexten Sinn haben und mit diesen wieder verschwinden beziehungsweise prinzipiell auf diese relativ bleiben. Doch daraus folgt nicht, dass es *keine* Fragen von allgemeinerer Bedeutung gibt, noch gar, dass *Sachfragen*, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt aufgeworfen werden, „historistisch entschieden“ werden. Ob die Erde um die

Sonne kreist oder ob Ort und Impuls von Elementarteilchen gleichzeitig messbar sind oder nicht, hängt nicht nur von „kulturellen Rahmenbedingungen“ ab. Und ob wir in dem, was wir denken, wollen und tun, vollständig neuronal determiniert sind oder nicht und welche Konsequenzen die Antworten auf solche („ontologischen“) Fragen für unser gewöhnliches Selbstverständnis haben, sind ebenfalls, sehe ich recht, keine Fragen, die „historistisch“ zu *beantworten* sind, auch wenn die Entscheidung darüber, ob man sie als Fragen *stellt* oder *stellen sollte*, maßgeblich von historischen und kulturellen Vorgaben abhängen mag. Soll es jedoch nur um diese letztere Form der Relativierung gehen, reduziert sich Leists „historistische“ Kritik am Willensfreiheitsproblem auf den zeitdiagnostischen Vorwurf, dass es heute nicht länger „up to date“ sei, solche Fragen zu stellen. Ich halte auch diese Diagnose, wie oben erwähnt, für abwegig.

Am Schluss seines Artikels scheint Leist dies selbst sogar ähnlich zu sehen, wenn er mich mahnt, das Willensfreiheitsproblem besser im Kontext der aktuellen „naturalistischen Provokation durch die Neurowissenschaften“ und anderer „naturalistischer Theorien“ zu stellen (BN, 628). Hier rennt er bei mir offene Türen ein. Denn ich meine ja selbst, dass die Philosophie in ihrem weithin anhaltenden „kompatibilistischen“ Schlummer diese Provokationen nicht ernst genug nimmt. Allerdings bin ich in zwei Punkten entschieden anderer Meinung. *Erstens* sehe ich keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen den hier aufgeworfenen Fragen und dem „klassischen“ Willensfreiheitsproblem. Im Gegenteil, es geht im Kern um dasselbe Problem, wenn auch in einer speziellen, naturalistisch verengten und modifizierten Form. Wirklich neu sind nur die experimentellen Befunde und der von einigen Autoren erhobene Anspruch, diese lieferten einen definitiven Beweis, während der Gedanke eines reduktiven deterministischen Physiologismus als solcher wesentlich älter ist und sich zum Teil sogar bis in die Antike zurückverfolgen lässt (vgl. BW, 125, Anm. 228). *Zweitens* glaube ich nicht, dass dieser Beweis tatsächlich geführt wurde, und im Gegensatz zu einer verbreiteten (und in manchen Kontexten exklusiv „wissenschaftspolitisch korrekten“) Auffassung, die Leist zu teilen scheint, glaube ich auch nicht, dass der Naturalismus eine völlig ausgemachte Sache ist, die (ähnlich wie früher der deterministische Materialismus im Marxismus<sup>28</sup>) prinzipiell nicht mehr zur Disposition steht. Vielmehr bleibt hier noch vieles rätselhaft und klärungsbedürftig, empirisch genauso wie ontologisch.<sup>29</sup> Und wenn die empirische Wissenschaft (aus nahe liegenden Gründen) davon in ihren konkreten Forschungen absieht, so sollte die Philosophie doch nicht so unbedacht sein, vollständig (oder allenfalls sekundär taxierend und systematisierend) in ihrem Kielwasser zu schwimmen oder zu meinen, wesentlich *mehr* gäbe es hier in Anbetracht des unerschütterlichen *Irgendwie* unserer Freiheit auch nicht zu tun. Leists zukunftsbezogene Frage an mich, „welchen Verlust wir erleiden“ würden (BN, 628), wenn wir auf tiefer dringende Fragen verzichteten, kann ich schon jetzt und relativ einfach beantworten. Wir verlören dann vielleicht nicht unser *naives* praktisches Selbstverständnis, wohl aber unser Selbstverständnis als *reflektierende* Wesen und erst recht als *Philosophen*, die ernsthaft nach einer übergreifenden, theoretischen wie praktischen Orientierung in der und über die Welt („sophia“) streben.

<sup>28</sup> Vgl. etwa G. Klaus u. M. Buhr, Philosophisches Wörterbuch, Berlin <sup>11</sup>1975, 263–267; und J. Fodor, Die Entwicklung der Determinismus-Konzeption und ihre Beziehungen zur Quantenmechanik, Budapest 1980, 21–45.

<sup>29</sup> Vgl. dazu G. Seeß, Der Traum des physikalistischen Monismus, in: A. Holderegger u. B. Sitter-Liver (Hg.), Hirnforschung und Menschenbild, Basel / Fribourg 2007, 55–74.